
El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época

Praise of the Emperor Constantine in the Christian literature of the period

Esteban MORENO RESANO

Universidad de Zaragoza

estmores@unizar.es / esteban.morenoresano@gmail.com

Abstract: The Christian writers of Constantine's period used the genre of eulogy of the prince in order to express their compliance with the new religious policy implemented after the Edict of Milan in 313, but also to construct a Christian doctrinal discourse in accordance with that policy. To do so, they adopted the vocabulary and forms of profane literature, endowing them with new semantic values that fitted with Christian doctrine. None the less, the composition of these works arose under very particular circumstance, and their contents are confined to certain very concrete ideas, so they rarely express views about the institutional power from a Christian viewpoint. The exception to this is to be found in the work of Eusebius of Caesarea, who wrote the first political theology of Christianity.

Keywords: Constantine, early Christian literature, eulogy.

Resumen: Los escritores cristianos de la época de Constantino se sirvieron del elogio del príncipe para expresar su acomodo a la nueva política religiosa imperial desarrollada después de la promulgación de los acuerdos de Milán en 313, pero también para construir un discurso doctrinal cristiano acorde con la misma. Para ello, adoptaron el léxico y las formas de la literatura profana, otorgándoles nuevos valores semánticos, conformes con la doctrina cristiana. Sin embargo, la composición de todos ellos responde a circunstancias muy precisas y se ciernen a ideas muy concretas, de modo que raramente llegaron a exponer teorías elaboradas sobre el poder institucional desde el punto de vista cristiano. La excepción se halla en la obra de Eusebio de Cesarea, autor de la primera teología política del cristianismo.

Palabras clave: Constantino, literatura cristiana antigua, elogio.

El elogio del príncipe era una práctica habitual y obligada en el Imperio romano desde época augustea. El emperador podía ser ensalzado con la dedicación de inscripciones públicas, con discursos, o con versos, como los de Horacio¹. Si Horacio

* Este trabajo ha sido realizado gracias a la concesión de un Contrato de Investigación dentro del Subprograma «Ramón y Cajal» (Ministerio de Economía y Competitividad), y se inscribe dentro del Proyecto de Investigación HAR2008-4355/HIST, dirigido por la Dra. M^a V. Escribano Paño (Universidad de Zaragoza), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y del Grupo Hiberus, dirigido por el Dr. F. Marco Simón.

¹ Las referencias a Augusto en la poesía horaciana son numerosas. Además del *Carmen saeculare*, son muy representativas, entre otras, las odas III, 3, IV, 5 y IV, 14 (esta última, dedicada a Tiberio).

había establecido el canon retórico latino para el encomio del emperador en verso, Plinio lo creó en prosa con la *gratiarum actio* que dedicó a Trajano en el año 100, con ocasión de su acceso al consulado². Alabar las virtudes del emperador con una *laudatio*, al igual que vilipendiar en una *uituperatio* a sus adversarios, fueran romanos o bárbaros, era necesario para todo aquel ciudadano que tuviera aspiraciones políticas o que, cuando menos, quisiera alcanzar, conservar o recuperar un lugar destacado en la sociedad y en el orden institucional. Al exaltar al emperador, el autor o dedicante exponía los principios ideológicos del principado, al mismo tiempo que expresaba su adhesión a los mismos. Se ha conservado una importante colección de panegíricos de las épocas tetrárquica, constantiniana y teodosiana, los *Panegyrici Latini*, que ilustran la continuidad y vitalidad del encomio del príncipe como forma de intervención política durante los siglos III y IV³. Cinco de ellos (IV, V, VI, VII y XII) estaban dedicados a Constantino. Pero se trataban de oratoria áulica profana.

Por su parte, los cristianos, ganada la libertad de culto, debieron también adquirir su lugar en el Imperio elogiando al príncipe, ya fuera en verso o en prosa. Conviene indicar que, hasta época constantiniana, los cristianos no tomaron parte activa en la vida pública romana, ya que ésta se hallaba unida a la observancia de los cultos tradicionales. Por lo general, su actitud consistió en abstenerse de desempeñar cargos públicos, aunque aceptaban la legitimidad institucional del principado⁴. Comenzaron a intervenir en ella después de que los acuerdos sobre política religiosa adoptados en Milán por Constantino y Licinio concedieran a todos los ciudadanos del Imperio (cristianos o no) la *libera potestas sequendi religionem*⁵. Las persecuciones habían acabado con el Edicto de Galerio de 311, pero la libertad que éste les había concedido era más una indulgencia penal que una plena habilitación civil⁶. La Iglesia, en correspondencia a la nueva situación jurídica de sus fieles, autorizó expresamente a los laicos el desempeño de magistraturas públicas (al menos, el cargo de gobernador provincial), aunque sujetos a la vigilancia de los obispos, como señala el canon

² Sobre el panegírico de Plinio, cfr. Daniel LÓPEZ-CAÑETE QUEILES, *Plinio. El panegírico de Trajano*, en J. GONZÁLEZ y J. C. SAQUETE (eds.), *Marco Ulpio Trajano, emperador de Roma: documentos y fuentes para el estudio de su reinado*, Sevilla, 2003, pp. 87-230.

³ François BURDEAU, *L'empereur d'après les panégyriques latins*, en Jean GAUDEMET (ed.), *Aspects de l'Empire romain*, Paris, 1964, pp. 1-60; Manuel J. RODRÍGUEZ GERVÁS, *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*, Salamanca, 1991; Marie-Claude L'HUILLIER, *L'Empire des mots. Orateurs gaulois et empereurs romains. 3e. et 4e. siècles*, Paris, 1992; C. E. V. NIXON, y Barbara S. RODGERS, *In Praise of Latin Roman Emperors. The Panegyrici Latini. Introduction, Translation and Historical Commentary with Latin Text of R. A. B. Mynors*, Berkeley, 1994; Domenico LASSANDRO, *Sacratissimus Imperator. L'immagine del princeps nell'oratoria tardoantica*, Bari, 2000.

⁴ Sobre el pensamiento político cristiano de los siglos I, II y III, cfr. Francis DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, II, Washington, 1966, pp. 558-610.

⁵ Lact., *De mort. persec.*, XLVIII; Euseb. Caes., *HE*, X, 5, 1-14.

⁶ Lact., *De mort. persec.*, XXXV; Euseb. Caes., *HE*, VIII, 17, 3-10.

VII del Concilio de Arlés de 314⁷. Las medidas de favor dispensadas por Constantino a los cristianos (y, más en particular, a los clérigos) después de su alianza con Licinio crearon una situación muy distinta: los fieles de la Iglesia no sólo contaban con libertad para practicar su religión, sino que, además, gozaban de su protección. Entre tanto, en los territorios gobernados por Licinio las relaciones entre los cristianos y el emperador no eran para nada buenas, por lo que no había lugar a dirigir elogios al príncipe: es más en 320, Licinio llegó a expulsar a los cristianos de la corte imperial, ante la evidencia de su mayor afinidad hacia Constantino desde el comienzo de las guerras civiles⁸. Incluso algunas autoridades locales decidieron ejecutar a cristianos, aunque el emperador no lo había ordenado⁹. En las provincias de Constantino, sin embargo, si se exceptúa la actitud de los donatistas, la mayor parte de las comunidades cristianas mostró su acomodo al nuevo orden político. Y esta actitud se manifestó mediante la composición de textos destinados a ensalzar las virtudes del emperador y la bonanza de su principado.

En este contexto, los escritores cristianos de época constantiniana adoptaron las formas clásicas del elogio imperial, aunque dotándolas de un nuevo contenido, acorde con los predicados doctrinales que profesaban. Entre las obras que reflejan la adecuación formal y la transformación semántica de la retórica política clásica en la literatura latina cristiana se encuentran *De mortibus persecutorum*, de Lactancio, un texto anónimo que recibe el nombre de *Laudes Domini*, la colección de poemas caligramáticos de Optaciano Porfirio y la *Historia euangelica* de Juvenco. Pero la expresión más elaborada de la nueva ideología imperial se halla en las obras de Eusebio de Cesarea¹⁰. Con todas ellas, los autores cristianos, en latín o en griego, más allá del explícito propósito laudatorio, fueron desarrollando nuevas formas de pensamiento político acordes con los cambios del Imperio en época constantiniana.

⁷ *Con. Arl.* I, c. VII: *De praesidibus qui fideles ad praesidatum prosiliunt, ita placuit ut, cum promoti fuerint, litteras accipiant ecclesiasticas communicatorias, ita tamen ut, in quibuscumque locis gesserint, ab episcopo eiusdem loci cura illis agatur, et cum coeperint contra disciplinam agere, tunc demum a communione excludantur*. El canon en cuestión permitía que los fieles ejercieran el *praesidatus* o gobierno provincial. Para ello, si no querían verse apartados de la Comunión, debían recibir del obispo de su diócesis de origen las *litterae communicatoriae*, es decir, una carta de presentación que certificara su ortodoxia y que no estaban sujetos a ninguna pena canónica que les privara de los sacramentos. Por su parte, los obispos de las provincias de destino debían velar porque los gobernadores no incurrieran en faltas disciplinarias canónicas (sobre todo, se supone, por practicar ritos tradicionales), caso en el que serían excomulgados.

⁸ Euseb. Caes., *Chron.*, CCLXXV Olymp., XIV.

⁹ Recibió martirio el obispo Basilio de Amesa Póntica en 320 (Euseb. Caes., *Chron.*, CCLXXV Olymp., XIV). Además, una tradición, consignada en fechas algo tardías, informa de la condena a muerte de cuarenta soldados cristianos en la ciudad armenia de Sebaste. Cfr. Basil. Caes., *Hom.* XIX (PG XXXI, cols. 508-526); Greg. Nyss., *Laud. in Quadr. Mart. prima* (PG XLVI, cols. 750-755), *Laud. in Quadr. Mart. secunda* (PG XLVI, cols. 757-778), *Laud. in Quadr. Mart. tertia* (PG XLVI, cols. 774-787); Sozom., *HE*, IX, 2 (PG LXVII, cols. 1597-1602).

¹⁰ Raffaele FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich, 1966, pp. 14-15, 166-255.

El primero de los autores cristianos que realizó un elogio de Constantino fue Lactancio. Lactancio, rétor africano, se convirtió al cristianismo antes de que Diocleciano promulgara sus medidas persecutorias. No fue sometido a proceso por ello, pero pasó apuros económicos, pues perdió a casi todos sus alumnos. Sin duda, su prestigio intelectual le salvó la vida. Ya anciano fue llamado por Constantino a Tréveris para que fuera preceptor de literatura latina de sus hijos¹¹. Cuando redactó *De mortibus persecutorum*, entre 313 y 316, debía de formar ya parte de la corte imperial, o, al menos, estar muy vinculado a la persona de Constantino, a quien seguramente conoció en Nicomedia, cuando ambos residían allí¹². Se puede considerar que el contenido de la obra fue bien acogido por el emperador. Estaba dedicada a un cristiano que había sufrido las persecuciones, Donato¹³. Tiene un claro propósito apologético: defender la providencial intervención de Dios en la Historia, tesis que Lactancio demuestra exponiendo que las muertes de los emperadores perseguidores habían sido efecto de la justicia divina¹⁴. De igual modo, las victorias de Constantino y Licinio sobre los perseguidores, al igual que la paz que vivía el Imperio en su época eran el resultado de la voluntad de Dios. El modelo literario de Lactancio está en el canon neotestamentario, concretamente en relato de la muerte de Herodes devorado por los gusanos en *Hechos de los Apóstoles*¹⁵.

Lactancio contrapone la autoridad legítima de los príncipes filocristianos (Constantino y Licinio) a la ilegitimidad tiránica de sus adversarios (Majencio y Maximino Daza), y así lo señala: «Así pues, Dios suscitó príncipes que acabaron con los mandatos nefastos y sanguinarios de los tiranos, y han procurado a la humanidad, que, como después de que se haya disipado la niebla de un tiempo tristísimo, la paz gozosa y serena alegre ya las mentes de todos»¹⁶. El pasaje reelabora en clave cristiana el léxico político augústeo. La idea de la *pax* equipara los principados de Constantino y Licinio con la *pax* del siglo de Augusto, cantada por Horacio en el *Carmen saeculare* y glosada por otros autores de época julio-claudia, como Quinto Cur-

¹¹ Hieron. Strid., *De uir. illus.*, LXXX.

¹² No se puede precisar la fecha exacta de la redacción de *De mortibus persecutorum*. Es, desde luego, anterior a la primera guerra civil entre Constantino y Licinio, que tuvo lugar en el *Campus Cibalensis* en 314. Sobre esta propuesta de datación de la considerada primera guerra civil entre Constantino y Licinio, cfr. Roberto ANDREOTTI, *Recenti contributi alla cronologia costantiniana*, en *Latomus*, 23 (1964), pp. 537-555, esp. 548-552; Valerio NERI, *Un miliario liciniano ad Aquileia. Ipotesi sui rapporti tra Costantino e Licinio prima del conflitto di 314*, en *Rivista Storica dell'Antichità*, 5 (1975), pp. 79-109; Michael DIMAIO, Jörn ZEUGE y Jane BETHUNE, *Proelium Cibalense and Proelium Campi Ardiensis: The First Civil War of Constantine 1 and Licinius I*, en *Ancient World*, 21 (1990), pp. 67-91.

¹³ Lact., *De mort. persec.*, I, 1; XVI, 3-6; LII, 5.

¹⁴ Lact., *De mort. persec.*, L, 8.

¹⁵ Hch. 12, 18-23.

¹⁶ Lact., *De mort. persec.*, I, 3: *Excitauit enim Deus principes qui tyrannorum nefaria et cruenta imperia resciderunt, humano generi prouiderunt, ut iam quasi discusso tristissimi temporis nubilo mentes omnium pax iucunda et serena laetificet* (Traducción del autor).

cio¹⁷. A lo largo de la obra se describe cómo llegó la paz después de las victorias militares de Constantino y Licinio, que no fueron logros de la estrategia, sino de la intervención providencial de Dios en la Historia. Esta intervención se había manifestado por medio de acontecimientos sobrenaturales. Así, Constantino fue exhortado durante el sueño para que grabara en los escudos de sus soldados un *signum caeleste Dei*, que Lactancio describe como las dos primeras letras griegas de la palabra Cristo, la X y la P, en nexo¹⁸. Por su parte, a Licinio se le apareció un ángel¹⁹. Las señales milagrosas, seguidas de la derrota de sus respectivos enemigos, confirmaban que Constantino y Licinio eran emperadores por designio divino. A propósito de Constantino, de acuerdo con los términos de la palinodia dedicada a los dos emperadores considerados legítimos, Lactancio recuerda que fue recibido con común alegría por todos los ciudadanos, tanto por parte del pueblo de Roma como del Senado²⁰. Los episodios sobrenaturales asociados a las personas de los emperadores eran habituales en la retórica áulica. En efecto, el panegírico latino de 310 relata cómo la divinidad tutelar del templo de Grand, Apolo Granuo, se le había manifestado visualmente a Constantino durante su visita al complejo sagrado²¹. Lactancio adaptó así un motivo literario profano para la literatura cristiana. Para ello se sirvió también de fuentes bíblicas, en concreto, de los libros de los Macabeos²².

La idea de legitimidad imperial adquiere gran relevancia en la obra de Lactancio. Téngase en cuenta que cuando redactó *De mortibus persecutorum*, Constantino y Licinio, aunque fueran formalmente aliados, eran, en realidad, competidores, como se reveló apenas un año o meses después, cuando se enfrentaron en la batalla del *Campus Cibalense*. Constantino, en su condición de príncipe de pleno derecho, había recibido el título de Augusto por designación de su padre Constancio, a modo de herencia, antes de morir, de acuerdo con el uso establecido por Octaviano²³. Pero Constantino contaba también con la legitimidad moral, puesto que justo después de recibir la aclamación imperial había concedido la libertad de culto a los cristianos²⁴. Además, con la admonición en sueños previa a la batalla de Puente Milvio, había ob-

¹⁷ Horat., *Carmen Saec.*, 57; Q. Curt., *Hist. Alex.*, x, 9, 1-6. Cfr. Jacques MOREAU, *Lactance. De la mort des persécuteurs. Commentaire de*, II, Paris, 1954, pp. 189-191.

¹⁸ Lact., *De mort. persec.*, XLIV, 5-6.

¹⁹ Lact., *De mort. persec.*, XLVI.

²⁰ Lact., *De mort. persec.*, XLIV, 10-11.

²¹ *Pan. Lat.*, VII (6), XXI, 4-5. Sobre el pasaje en cuestión del panegírico de 310, cfr. M^a Victoria ESCRIBANO PAÑO, *La primera visión de Constantino (310)*, en Ramón TEJA CASUSO (ed.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Aguilar de Campoo, 2002, pp. 85-94.

²² Mac. II, 15, 12-17. Cfr. MOREAU, *Lactance*, p. 433; Jacqueline AMAT, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, 1985, pp. 204-205, n. 48.

²³ Lact., *De mort. persec.*, XLIV, 8.

²⁴ Lact., *De mort. persec.*, XLIV, 9.

tenido el refrendo divino, corroborado por la posterior victoria bélica. Y, por último, había obtenido el pleno reconocimiento institucional al recibir, por su valor militar (*virtutis merito*), el título de primer emperador por decreto del Senado²⁵.

Además, tiene singular interés histórico la dedicatoria a Constantino que introdujo Lactancio en la segunda edición de las *Diuinae institutiones*, de 324 o 325, y que dice: «Constantino, emperador Máximo, el primero de los príncipes romanos que, después de haber repudiado los errores, has reconocido y honrado la majestad del Dios único y verdadero»²⁶. Tratándose ésta de una obra de carácter polémico, es preciso destacar que Lactancio reconoce en Constantino, que recibe los títulos propios de su dignidad (*imperator* y *maximus*), al primer emperador romano que había rechazado la religión tradicional para aceptar otra como verdadera. Pero del texto se deduce otro aspecto importante desde el punto de vista de la ideología institucional: la *maiestas* no corresponde propiamente al príncipe, sino a Dios, soberano de toda la creación, a quien todo está sometido. Al reconocer la majestad divina, Constantino acata también sus designios. Lactancio fue muy cauteloso en la redacción de la dedicatoria al emperador. No habla de conversión al cristianismo en sentido estricto, pues ésta hubiera supuesto el reconocimiento de los pecados que hubiera cometido con anterioridad. Tampoco habla de práctica litúrgica, pues Constantino sólo se bautizó poco antes de morir, de acuerdo con lo que narra Eusebio de Cesarea²⁷. Lactancio habla explícitamente de repudio de los cultos consuetudinarios y de conocimiento y honra (*cognoscere et honorare*) del único Dios. Lo cierto es que fue en 324 cuando en tres documentos oficiales distintos, la carta a los ciudadanos de Palestina, la carta a Sapor y la carta a los ciudadanos orientales, Constantino confesó públicamente su convicción de la existencia de un solo Dios verdadero²⁸. Por supuesto, su conocimiento y afecto hacia el cristianismo eran muy anteriores a esa fecha, y deben relacionarse con sus círculos familiares. De acuerdo con el propio Lactancio, desde 306 Constantino dispensó a los cristianos un tratamiento privilegiado, incrementado a partir de la batalla de Puente Milvio, en la que identificó a Cristo como su divinidad tutelar

²⁵ Lact., *De mort. persec.*, XLIV, 11.

²⁶ Lact., *Diu. Inst.* I, 1: *Constantine imperator maxime, qui primus Romanorum principum, repudiatis erroribus, maiestatem Dei singularis et veri et cognouisti et honorasti.* (Traducción del autor). Con relación a este pasaje, sobre el que hay distintas opiniones tanto acerca de su autoría como de su cronología, cfr. Eberhardt HECK, *Die dualistischen Zusätze und die Kaiserreden bei Lactantius. Untersuchungen zur Textgeschichte der «Diuinae Institutiones» und der Schrift «De opificio Dei»*, Heidelberg, 1972; Elisabeth de Palma DIGESER, *Lactantius and Constantine's Letter to Arles: Dating the Divine Institutes*, en *Journal of Early Christian Studies*, 2 (1994), pp. 33-52; Charles M. ODAHL, *Constantine and the Christian Empire*, London, 2004, p. 14.

²⁷ Euseb. Caes., *VC*, IV, 61-62.

²⁸ Euseb. Caes., *VC*, II, 29, 1. Euseb. Caes., *VC*, II, 42. Euseb. Caes., *VC*, IV, 9. Cfr. Francesco BRASCHI, *La «conversione» di Costantino. Riflessioni a partire dai criteri di lettura delle fonti antiche*, en *Scuola Cattolica*, 135 (2007), pp. 115-149.

personal y de sus tropas (sin que esto implicara rechazar formalmente la existencia de otros dioses), y, más aún, desde 313, con los acuerdos de Milán, que confirieron al cristianismo la calificación jurídica de *religio*²⁹. La cuestión es que, en consideración de los destinatarios de las *Divinae Institutiones*, que eran personas cultivadas que se estaban acercando al cristianismo, Constantino, emperador legítimo, es elogiado por Lactancio como varón de fe, y no sólo como príncipe virtuoso que actuaba conforme a los dictámenes divinos.

La legitimidad moral y jurídica de Constantino fue también desarrollada en una composición poética cristiana anónima, las *Laudes Domini*. Su cronología no se puede precisar con exactitud, pero, por las referencias que hace a los hijos del emperador, cabe datarla entre 317 y 323³⁰. En un pasaje del texto, el autor reconoce en Constantino a un príncipe ejemplar en todos los aspectos: «*Pero ahora tú, Constantino, vencedor y feliz, me pareces un soberano por tus méritos, un padre por tu piedad, un hombre llano por tu principado, un maestro por tu ley de vida y otro tanto por tus edictos, que sanciona la ley a ti prescrita. Nada has dado ni darás en la tierra mejor que esta prole. Así pues, igualarán sus vástagos al padre*»³¹. Constantino representaba todos los valores tradicionales romanos: un señor por sus méritos, un padre por su piedad, un hombre sencillo (*facilis*) en el ejercicio del poder, un maestro por su moral (*uiuendi lex*) y por las leyes imperiales (*edicta*), en suma, un emperador victorioso y feliz. Como príncipe virtuoso, era, además, progenitor de la mejor descendencia. El poeta concluye su elogio del emperador expresando su deseo de que los hijos iguallen al padre. Dentro del carácter convencional de la forma y el contenido de los versos, hay un aspecto que merece particular atención, y es el hecho de que Constantino legislaba conforme a la moral tradicional y a los dictámenes divinos.

²⁹ Lact., *De mort. persec.*, XXIV, 9. Sobre esta cuestión, cfr. Timothy D. BARNES, *The Conversion of Constantine*, en *Échos du Monde Classique*, 4 (1985), pp. 381-387; Carlos BUENACASA PÉREZ, *La «conversión» de Constantino I y su aproximación al cristianismo*, en José Ángel TAMAYO ERRAZQUIN (ed.), *Cristianismo y mundo romano. V y VI ciclos de conferencias sobre el mundo clásico*, Vitoria, 2011, pp. 145-169. No compartimos la propuesta defendida por Elliott, quien sostiene que Constantino ya era cristiano antes de 312, porque ya lo eran sus padres Constancio y Elena, pues no aporta razonamientos concluyentes en apoyo de su opinión. Sin embargo, sí demuestra convincentemente que Constantino conocía el cristianismo desde mucho antes de 312, que era filocristiano, al igual que su padre, y que había dispensado un tratamiento político privilegiado a los cristianos desde 306. Cfr. Thomas G. ELLIOTT, *Constantine's Conversion: Do We really need It?*, en *Phoenix*, 41 (1987), pp. 420-438; Thomas G. ELLIOTT, *The Christianity of Constantine the Great*, Scranton, 1996.

³⁰ Pieter VAN DER WEIJDEN, *Laudes Domini. Tekst, vertaling en commentaar*, Amsterdam, p. 17; Aniello SALZANO, *Laudes Domini. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Napoli, 2001, pp. 13-16; Roger GEES, *The Rhetoric and Poetics of Praise in the Laudes Domini*, en *Quaderni Urbanitati di Cultura Classica*, 95 (2010), pp. 71-84.

³¹ *Laud. Dom.*, 143-148: *At nunc tu dominum meritis, pietate parentem / imperio facilem, uiuendi lege magistrum / edictisque parem, quae lex tibi condita sancit, / uictorem laetumque pares mibi Constantinum! / Hoc melius fetu terris nil ante dedisti / nec dabis: exaequant utinam sua pignora patrem!* (Traducción del autor).

A diferencia de los tiranos, Constantino no establecía normas arbitrariamente, sino según la moral natural y la ley revelada. Del comportamiento ético y la observancia de las normas positivas establecidas por Dios se derivaban precisamente la victoria militar y la felicidad del emperador, que eran también las de todos los ciudadanos del Imperio.

El pasaje comentado de las *Laudes Domini*, junto a los *Panegyrici Latini* constantinianos, parece que sirvió de modelo a Optaciano Porfirio para el *carmen* que figura con el número VIII en la recopilación de caligramas (*carmina figurata*) que dedicó en 329 a Constantino, buscando, al parecer, el indulto del exilio al que había sido condenado³². Casi todos ellos fueron compuestos en los años precedentes como textos independientes. Esto explica su disparidad temática e ideológica, aunque todos coinciden en ensalzar a la persona de Constantino, acorde con el evidente propósito del autor, que era reconciliarse con el emperador. La mayor parte de las composiciones de Optaciano Porfirio son de carácter profano, pero cinco son manifestamente cristianas. De hecho, cuatro de ellas (*carmina* VIII, XIV, XIX y XXIV), trazan con sus letras el crismón. Además, aunque la carta que abre la colección sólo alude a motivos literarios profanos, el *carmen* que la cierra, el XXXI, dedicado a Constancia, devota de la mártir santa Inés y hermana del emperador, es también cristiano. Los *uersus intexti* de los *carmina* VIII, XIV y XIX, anteriores o inmediatamente posteriores al Concilio de Nicea, señalan a Cristo como *Deus* (VIII) o *summus Deus* (XIV y XIX), en términos prenicenos. Sin embargo, el XXIV, posterior al Concilio, el crismón aparece glosado en clave trinitaria. En efecto, de acuerdo con la opinión de Bruhat a propósito del *carmen* VIII, en las composiciones cristianas de Optaciano Porfirio, la ortodoxia religiosa distinguía a los príncipes legítimos³³. Encomiar al emperador cristiano exigía también desarrollar una teología política cristiana. Pero el autor, pues no era un teólogo, no trataba de defender una determinada cristología, sino de acomodar el lenguaje institucional romano a las fórmulas doctrinales cristianas.

El *carmen* VIII, elaborado entre 320 y 321 para celebrar los quinquenales de los Césares, es el primero que desarrolla un discurso político y doctrinal sobre el principado de Constantino³⁴. Las letras del caligrama, en efecto, dibujan el crismón, el anagrama de Cristo en griego, rodeado del nombre *IE-S-V-S*³⁵. Su eje argumental es la paridad entre la ley imperial y la ley de Cristo. La composición comienza describiendo cómo el pueblo (*plebs*) implora los beneficios de la divinidad, pues «*respeto los*

³² Hieron. Strid., *Chron.*, CCLXXVII Olymp. XXIII cfr. Giovanni POLARA, *Publii Optatiani Porfyrii carmina*. II, Torino, 1973, p. 27.

³³ Marie-Odile BRUHAT, *Une poétique du voeu: inspiration poétique et mystique impériale dans le poème XIX (et quelques autres) d'Optatianus Porfyrius*, en *Dictynna*, 5 (2008), pp. 57-108, esp. pp. 88-94.

³⁴ POLARA, *Publii*, II, pp. 60-61.

³⁵ POLARA, *Publii*, I, p. 32.

mandados con temor al Augusto y a la fe, bajo la ley probada de Cristo»³⁶. La «*lex Christi*» es calificada de «*probata*», en tanto que el desarrollo de los acontecimientos históricos había demostrado el cumplimiento de los designios divinos, comenzando por el acceso de Constantino al título imperial. Además, Optaciano Porfirio recuerda los ilustres ascendientes de Constantino: su padre Constancio, destacado por su piedad, y Claudio el Gótico, de quien ensalza su victoria sobre los bárbaros³⁷. La comparación entre Constantino y su padre aparece reiteradamente en los *Panegyrici Latini* constantinianos, ya que confirmaba la legitimidad imperial de Constantino, en tanto que era el continuador de la obra política de su padre³⁸. El motivo de la ficticia filiación entre Claudio II el Gótico, Constancio Cloro y Constantino, que obedece a la necesidad de hallar antepasados ilustres, fue igualmente tomado por Optaciano Porfirio de los panegíricos latinos³⁹. Pero, según el literato, Constantino había superado a ambos en méritos por la fe⁴⁰. La idea de que la personalidad de Constantino sobrepasaba a la de su padre, unida a la referencia a la transmisión hereditaria del poder, aparece también en el panegírico latino que Nazario pronunció en 326, aunque expresada conforme a los valores tradicionales⁴¹. De acuerdo con Optaciano Porfirio, la fe cristiana había permitido al emperador perfeccionar y sublimar en su persona las virtudes humanas de sus predecesores. La fe, a su vez, tiene su origen en los merecidos ascendientes del emperador (*meritis maioribus orta*), luego surge en personas de naturaleza virtuosa⁴². Concluye el *carmen* VIII con unos versos tan enfáticos en su vocabulario como forzados en su expresión, que se pueden traducir así: «Y, tú, Constantino, con haber respetado la ley y los preceptos de Dios, tendrás sereno el pío cetro por siglos eternos»⁴³. Según el poeta, la ley y los mandamientos cristianos serán

³⁶ Opt. Porf., *Carmen* VIII, 3-5 *Summe, faue. Tè tota rogat plebs gaudia rite, / et meritam credit, cum seruat iussa timore / Augusto et fidei, Christi sub lege probata.*

³⁷ Opt. Porf., *Carmen* VIII, 17-33. Sobre el origen de la ascendencia claudiana de Constancio Cloro y Constantino, cfr. Bill LEADBETTER, *The Illegitimacy of Constantine and the Birth of the Tetrarchy*, en Samuel N. C. LIEU y Dominique MONTERRAT (eds.), *Constantine. History, Historiography and Legend*, London, 1998, pp. 74-85; Adolf LIPPOLD, *Claudius, Constantius, Constantinus. Die V. Claudii der HA. Ein Beitrag zur Legitimierung der Herrschaft Konstantins aus stadtrömischer Sicht*, en Giorgio BONAMENTE y François PASCHOUD (dirs.), *Historiae Augustae Colloquium Perusinum*, Bari, 2002, pp. 311-343.

³⁸ *Pan. Lat.* VII, 3, 3-4; 5, 1; 14; *Pan. Lat.* VI, 4, 5; 8, 14, 6; *Pan. Lat.*, XII, 4, 3-4; 25, 1-2; *Pan. Lat.*, IV, 14, 6.

³⁹ *Pan. Lat.* VII, 4, 2; *Pan. Lat.* V, 2, 5.

⁴⁰ Opt. Porf., *Carmen* VIII. (...) *Claudius inuictus bellis insignia magna / uirtutum tulerit Gothico de milite parta, / et pietate potens Constantius omnia pace / ac iustis auctus complerit saecula donis: / haec potiore fide, meritis maioris orta / orbi dono tuo praestas, superasque priora, / perque tuos natos uincis praeconia magna.*

Pan. Lat., IV, 4, 1; 14, 6.

⁴² Opt. Porf., *Carmen* VIII, 31.

⁴³ Opt. Porf., *Carmen* VIII, 32-33: *Ac tibi lege Dei iussisque perennia fient / saecula piii sceptri te, Constantine, sereno. Sereno*, que aparece en dativo, concuerda con *tibi*. El pronombre en acusativo *te* figura en función de vocativo. La traducción literal, aunque incongruente en castellano, es «Y, con la ley y los mandados de Dios, los siglos del pío cetro se harán perennes para tí, sereno, Constantino».

para Constantino, y, por extensión, para sus sucesores, la garantía de la perpetuidad, paz y prosperidad del Imperio.

No menos interesantes son otros versos acrósticos, uno en latín y tres en griego, contenidos en el *carmen* XVI, que parece ser de 321 o 322 –por la mención que hace de los césares–, aunque quizá fuera revisado en 324 o 325⁴⁴. Dicen lo siguiente: «*A nuestro señor Constantino, perpetuo Augusto. Emperador: que Cristo te conceda, a ti y a tus hijos, que ejerzas el poder distinguido por la piedad, además del galardón de la virtud, y que des comienzo a un buen orden político y rijas a los ausonios*»⁴⁵. De acuerdo con Optaciano Porfirio, el poder terreno procede exclusivamente de Cristo, que lo ha entregado, conforme a su divina providencia y justicia, a Constantino y a sus hijos. Esta concesión no era para nada arbitraria: obedece a la piedad del emperador, ya de por sí virtuoso. El imperio constantiniano, con el fin de la sucesión de principados tiránicos, inauguraba la εὐνομία, el mejor de los regímenes políticos. No se trataba de una nueva forma de gobierno, pues las fórmulas (expresadas en los títulos imperiales *Dominus perpetuus Augustus*), al igual que la propia idea de soberanía sobre los ausonios, los pobladores de Italia, evocan la continuidad institucional con la antigua Roma⁴⁶.

El *carmen* XIV también vincula el ejercicio del principado por parte de Constantino a la voluntad divina. Es posterior a la muerte de Licinio, luego debe ser datado entre 325 y 326⁴⁷. Los *uersus intexti* del *carmen* proclaman: «*Constantino, emperador pío y eterno, restaurador del orbe, con el auxilio de Dios y protegido por su perpetua aquiescencia, pacificó todo el orbe después de haber masacrado a los tiranos*»⁴⁸. El texto celebra que Constantino se hiciera con todo el Imperio después de la derrota de Licinio con la ayuda y por voluntad de Dios. Con ella, el territorio romano volvía a la unidad administrativa, de ahí que el vencedor sea apelado «*restaurator orbis*».

La asociación entre la paz del Imperio, la paz cristiana y el principado de Constantino se encuentra también formulada en los *Euangeliorum libri quattuor* o *Historia euangelica* de Juvenco, presbítero hispano, probablemente iliberritano⁴⁹. La obra, pa-

⁴⁴ POLARA, *Publili*, II, p. 94.

⁴⁵ Opt. Porf., *carmen* XVI (*uersus intexti*): *Domino nostro Constantino perpetuo Augusto. / Νεῖμὲν σοι βασιλεὺ Χριστὸς καὶ σοῖς τεκέεσσι / τίμον εὐσεβείης κρατέειν ἀρετῆς τε βραβεῖον / εὐνομίης* *darchein te καὶ Αὐσονίοισιν ἀνάσσειν* (Traducción del autor). Sobre los versos en cuestión, cfr. POLARA, *Publili*, II, p. 100.

⁴⁶ Se trata de un arcaísmo. Horacio, por ejemplo, se refiere a los primitivos habitantes de Italia como ausonios. Cfr. Hor., *Od.*, IV, 4, 56.

⁴⁷ Hieron. Strid., *Cbron.*, CCLXXVII Olymp. XVII. Jerónimo data la muerte de Licinio en 323, aunque sucediera dos años después, junto a la de su hijo Licinio Liciniano.

⁴⁸ Opt. Porf., *Carmen* XIV: *Summi Dei auxilio nutuque perpetuo tutus / orbem totum pacavit trucidatis tyrannis / Constantinus pius et aeternus imperator / reparator orbis*.

⁴⁹ Así parece confirmarlo una anotación marginal que aparece en el manuscrito de su obra conservado en la Biblioteca de la Catedral de León. Sobre el autor y la *Historia Euangelica*, cfr. Jacques FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, 1981, pp. 67-80; Ursicino DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, II, Madrid, 1998, pp. 93-106.

ráfrasis de los cuatro Evangelios, fue publicada, según Jerónimo, en 329⁵⁰. El texto estaba destinado a un público muy concreto: la aristocracia cultivada de las provincias occidentales del Imperio, que veía el cristianismo como una religión impropia de su rango social, pues la consideraban vulgar y extraña a su propia cultura. Por eso, la *Historia Euangelica*, además de tener propósitos catequéticos, trataba también de dignificar la doctrina cristiana, exponiendo en hexámetros, el verso de Virgilio, la vida de Cristo conforme a los Evangelios. Y no sólo eso: también se proponía exponer las enseñanzas de Cristo despojándolas de su raíz cultural hebrea, para destacar, en su lugar, su acomodo a la cultura grecolatina⁵¹. Para concluir su obra, después de exponer la revelación trinitaria de Cristo antes de su Ascensión que cierra el Evangelio de San Mateo, Juvenco elogia al emperador y le desea la vida eterna por Cristo, pues había promovido la paz en el Imperio, situación que le había permitido escribir su compendio de los Evangelios:

*Esto (la redacción de la obra) me lo ha procurado la paz de Cristo, esta paz de mi siglo, que propicia indulgente el regidor de la vasta tierra, Constantino, que tiene, siendo merecedor de ella, la noble gracia, el único que aborrece asumir el peso del sagrado nombre de los reyes, de modo que, por sus justas acciones, obtenga más digno la vida eterna a lo largo de los siglos divinos por medio del Señor de la luz, Cristo, que reina por los siglos*⁵².

De nuevo, la paz del Imperio se halla unida a la fe cristiana, en tanto que de la gracia divina se derivan las medidas justas de los fieles. Constantino, que, conforme a las exigencias de la ley cristiana, era entonces el único emperador que había renunciado a los honores divinos reservados a los príncipes, era quien había fomentado la instauración de la paz de Cristo en el Imperio, hecho que le hacía merecedor del premio de la gloria junto a Dios. Juvenco recurre al léxico político de tradición augústea (la *pax Augusti*), pero en clave cristiana. Al margen de ello, es preciso observar que, al conceder la paz política y religiosa, Constantino sea señalado de *indulgens*, esto es, «que dispensa», en el sentido de «concede el privilegio». La expresión permite advertir cómo fueron valoradas las normas filocristianas de Constantino por sus contemporáneos: como leyes que privilegiaban a los cristianos, pero que habían acabado también con los enfrentamientos civiles.

Sin embargo, el autor que realmente llevó a cabo la realización de un discurso político coherente sobre el principado de Constantino acorde con la teología cris-

⁵⁰ Hieron. Strid., *Chron.*, CCLXXVII Olymp. XXIII; *De uir. illust.*, LXXXIV; *Epist. Ad Magnum*, LXX, 5.

⁵¹ Jean-Michel POINSOTTE, *Juvenius et Israël: la représentation des juifs dans le premier poème latin chrétien*, Paris, 1979.

⁵² Iuven., *Euan.*, IV, 806-812: *Haec mihi pax Christi tribuit, pax haec mihi saeculi / quam fouet indulgens terrae regnator apertae / Constantinus, adest cui gratia digna merenti, / qui solus regum sacri sibi nominis horret / imponi pondus, quo iustis dignior actis / aeternam capiat diuina in saecula uitam / per Dominum lucis Christum, qui in saecula regnat.* (Traducción del autor).

tiana fue Eusebio, obispo de Cesarea Marítima y metropolitano de la provincia de Palestina. Existía entre el emperador y el obispo una relación que no era de amistad, sino de leal colaboración y mutua confianza política y religiosa, dentro de las distancias. El origen de esos vínculos parecen estar en la propia familia imperial: Eusebio había ejercido de consejero doctrinal de Constancia, hermana del emperador, y en calidad de tal, le dirigió, al menos, una carta⁵³. Además, Eusebio fue el destinatario de cuatro epístolas imperiales⁵⁴. En su correspondencia con el obispo, el emperador emplea un tono respetuoso, pero no familiar⁵⁵. En una de sus cartas, Constantino le encargó que le procurara cincuenta ejemplares del canon bíblico, realizados en el escritorio de Cesarea⁵⁶. Además, Constantino solicitó, al menos en una ocasión, comentarios teológicos de su autoría⁵⁷. Eusebio también había recibido el encargo oficial de dirigir al emperador el solemne panegírico que celebraba sus treinta años de Imperio (el *Τριακονταετηρικός*), lo que hacía de él, de algún modo, el portavoz del ideario político oficial, al menos en lengua griega. Por otra parte, Eusebio, que había sido excomulgado por un concilio celebrado en Antioquía en 325, debía agradecerle a Constantino que promoviera su rehabilitación en el concilio que tuvo lugar en esa misma ciudad en 328⁵⁸. Esto no significa que Eusebio estuviera plegado a la voluntad imperial en cualquiera de sus determinaciones: se negó, por ejemplo, a recibir la sede episcopal de Antioquía, aunque el emperador se la había ofrecido⁵⁹. Después de haber sufrido los rigores de los edictos persecutorios de Diocleciano, mostraba lealtad y admiración hacia el príncipe que, junto a Licinio, había acabado con los emperadores que habían hostigado a los cristianos. Pero Eusebio estaba unido a su diócesis, y, además, buena parte de su actividad teológica se desarrollaba en la biblioteca de su *scriptorium*, célebre por la calidad de sus copias del canon bíblico.

Eusebio elaboró progresivamente su pensamiento relativo a los fundamentos teológicos del Imperio cristiano: su discurso evolucionó desde los *Chronici canones*, pasando por la *Historia Ecclesiastica* hasta *De laudibus Constantini* y la *Vita Constantini*. Esta evolución se puede resumir como el paso de un *princeps uindex libertatis*, con raíces en la ideología augústea pero asociada a los predicados doctrinales del cristianismo, hasta el emperador que mimetiza la βασιλεία celeste en una correspondencia perfecta.

⁵³ Hans G. THÜMMEL, *Eusebios' Brief an Kaiserin Konstantia*, en *Klio*, 66 (1984), pp. 210-222; Hans A. POHLSANDER, *Constantia*, en *Ancient Society*, 24 (1993), pp. 151-167.

⁵⁴ Euseb. Caes., *VC*, II, 46; III, 61; IV, 35; 36.

⁵⁵ Euseb. Caes., *VC*, IV, 36, 3.

⁵⁶ Euseb. Caes., *VC*, IV, 36, 2.

⁵⁷ Euseb. Caes., *VC*, IV, 34.

⁵⁸ Teodor. Cyr., *HE*, I, 7, 10. Cfr. Timothy D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981, pp. 213-214; Edward D. HUNT, *Constantine and Jerusalem*, en *Journal of Ecclesiastical History*, 48 (1997), pp. 405-424, esp. p. 410.

⁵⁹ Euseb. Caes., *VC*, III, 62.

La *Chronica*, o más exactamente, los *Chronici Canones*, fueron elaborados y publicados en su primera redacción justo antes del comienzo de la persecución de Diocleciano, en 304⁶⁰. Eusebio revisó la primera versión actualizándola en 313, y después, en 326, añadiendo la continuación de la obra hasta los *uicennalia* de Constantino, celebrados ese año⁶¹. No se ha conservado el texto original griego, exceptuados algunos fragmentos de las adiciones del año 326, reconstruidos y editados por Burgess⁶². De todos modos, sigue siendo fundamental para el conocimiento de la obra la traducción latina y su continuación que publicó Jerónimo en 381⁶³. Los *Chronici canones* fueron redactados con fines apologéticos, en concreto, refutar los cómputos cronológicos de los que se había valido Porfirio de Tiro para rechazar los cálculos propuestos por los historiadores cristianos con relación a Moisés⁶⁴. Dentro de la parquedad expositiva exigida por el género cronístico, Eusebio introdujo una serie de comentarios inequívocamente elogiosos de la política constantiniana, característicos de la retórica epidíctica profana⁶⁵. Por ejemplo, señala que Constancio Cloro había muerto «*gloriosamente*» (ἐνδόξως), siendo sucedido por su hijo⁶⁶. Asimismo, introdujo la anotación, conocida gracias a la traducción de Jerónimo, de que Constantino había instituido la libertad religiosa (*Constantinus libertatem omnibus Christianis dedit*)⁶⁷. Pero el comentario más expresivo que añadió en la tercera y última versión es precisamente el que cierra los *Chronici canones* y que se ha conservado también en la versión jeronimiana: *Ex inde pax plurima*⁶⁸. A partir de los sumarios pasajes comentados, se puede deducir que Eusebio asoció en sus tablas cronológicas la paz y la estabilidad política al principado de Constantino. Constantino era, por consiguiente, el único responsable de la *libertas* y de la *pax* del Imperio y de la comunidad cristiana. La *libertas* y la *pax* eran conceptos propios del campo semántico de la legitimidad política, pero en la crónica eusebiana casi adquieren por igual connotaciones políticas y religiosas. El retrato de Constantino

⁶⁰ Jean SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar, 1961, p. 32.

⁶¹ Richard W. BURGESS, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography. 1. The Chronici Canones of Eusebius of Caesarea: Structure, Context and Chronology, AD 289-325 and 2. the Continuatio Antiochensis Eusebii: A Chronicle of Antioch and the Roman Near East during the Reigns of Constantine and Constantius II AD 325-350*, Stuttgart, 1999, pp. 60-65.

⁶² BURGESS, *Studies*, pp. 60-65.

⁶³ Benoît JEANJEAN y Bertrand LANÇON, *Saint Jérôme. Chronique. Continuation de la chronique de Eusèbe, années 326-378. Texte latin de la édition de R. Helm, traduction française inédite, notes et commentaires par*, Rennes, 2004.

⁶⁴ Sobre la cuestión, cfr. Richard GOULET, *Porphyre et la datation de Moïse*, en *Revue d'Histoire des Religions*, 192 (1977), pp. 137-164 (=Études sur les vies de philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes, Paris, 2001, pp. 245-265).

⁶⁵ Rudolf HELM, *Eusebius Werke, VII*, Leipzig, 1913, p. 19 (f. 14).

⁶⁶ Euseb. Caes., *Chron.*, Olymp. 271, 3. Cfr. BURGESS, *Studies*, p. 62.

⁶⁷ Euseb. Caes., *Chron.*, Olyimp. 273, 10. Cfr. BURGESS, *Studies*, p. 97.

⁶⁸ BURGESS, *Studies*, p. 97.

como buen príncipe es convencional en la forma literaria que ofrece Eusebio, pues participa del discurso del *optimus princeps* desarrollado por Plinio en el panegírico que dedicó a Trajano⁶⁹. Pero Eusebio, al igual que había hecho Lactancio, al emplear estos términos, concilió el tradicional lenguaje político romano con el cristianismo.

La *Historia Ecclesiastica*, elaborada, al menos, en tres versiones distintas que parecen corresponder a los años 313, 324 y 326, presenta un discurso historiográfico y político más elaborado que los *Chronici canones*⁷⁰. El mayor desarrollo de su discurso se explica a partir del hecho de que la forma de *Historia Ecclesiastica* no estaba condicionada por las exigencias de laconismo propias del género cronístico. Según enuncia el prólogo de la *Historia Ecclesiastica*, su propósito inicial era describir las tribulaciones de la Iglesia perseguida desde sus comienzos, primero por los judíos, luego por los paganos, así como la providencial protección de Cristo en todo momento en que los cristianos hubieron de afrontar tales peligros⁷¹. Constantino había vencido a los tiranos perseguidores, estableciendo la paz civil y religiosa. Pero sus logros militares no fueron el resultado de su genio militar ni de sus recursos, sino el cumplimiento de los planes providenciales de Dios con relación a la Historia humana (τοῦ Θεοῦ οἰκονομίας)⁷². De acuerdo con esta teología histórica, Constantino era el brazo ejecutor de los planes divinos.

Al igual que Lactancio en *De mortibus persecutorum*, Eusebio relata la muerte de los emperadores adversarios de los cristianos para demostrar la activa intervención

⁶⁹ Cfr. Valeria CICALA, *Optimus princeps rerum humanarum: ideologia imperiale ed ottica cristiana nella propaganda politica costantiniana*, en *Rivista Storica dell'Antichità*, 16 (1986), pp. 183-187; Friedhelm WINKELMANN, *Eusebius von Kaisareia: der Vater der Kirchengeschichte*, Berlin, 1991, pp. 88-104; BURGESS, *Studies*, p. 62; Roberto CRISTOFOLI, *Religione e strumentalizzazione politica: Costantino e la propaganda contro Licinio*, en Giorgio BONAMENTE y Rita LIZZI TESTA (ed.), *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI secolo d. C.)*, Bari, 2010, pp. 155-170.

⁷⁰ La cronología de las distintas ediciones de *Historia Ecclesiastica* ha sido largamente debatida. La opinión actualmente la más aceptada es la propuesta por Burgess, quien defiende la existencia de tres ediciones, la primera, en 313-314, que comprendía los libros I-IX, la segunda, en la que fue añadido el libro X, en 324-325, y la tercera, en 326, que revisaba el conjunto de la obra. Cfr. Richard W. BURGESS, *The Dates and Editions of Eusebius' Chronici Canones and Historia Ecclesiastica*, en *Journal of Theological Studies*, 48 (1997), pp. 471-504.

⁷¹ Euseb. Caes., *HE*, I, 1, 2.

⁷² Euseb. Caes., *HE*, I, 1, 2; I, 1, 8. Οἰκονομία no es un término teológico, sino retórico (*dispositio*, en latín). En retórica designa la correcta ordenación del discurso, en el contexto en el que lo emplea Eusebio, equivale a *providentia*, aunque con una notoria connotación discursiva, relacionada con la idea de λόγος. Cfr. Heinrich LAUSBERG, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München, 1963, 46. No obstante, otros autores han defendido la naturaleza esencialmente teológica del término, como designio divino realizado en Cristo (Ef. 1, 10), o bien como referencia a la Encarnación del Hijo (Ign. Antioch., *Ephes.*, XVIII, 2). Cfr. Argimiro VELASCO DELGADO, *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica. Versión española, introducción y notas de*, Madrid, 2001², p. 5, n. 10; Erica CAROTENUTO, *Tradizione e innovazione nella «Storia Ecclesiastica» di Eusebio di Cesarea*, Napoli, 2001, p. XIX.

divina en la historia⁷³. No obstante, la identificación entre emperadores y tiranos cambia en la *Historia Ecclesiastica* en función de las circunstancias. En el capítulo que cierra el libro IX, la victoria sobre los tiranos perseguidores, Majencio y Maximino Daza, se les atribuye por igual a Constantino y a Licinio, quienes por medio de su legislación habían demostrado su compromiso con los cristianos:

*Así, barridos los impíos, Constantino y Licinio guardaron para sí solos la parte correspondiente del Imperio, segura e indiscutible. Éstos, después de eliminar del mundo antes que nada la enemistad contra Dios, conscientes de los bienes que Dios les había otorgado, demostraron su amor a la virtud, su amor a Dios, su piedad y gratitud para con la divinidad por medio de su legislación a favor de los cristianos*⁷⁴.

Se trataba de la edición de 313 o 314, antes del inicio del enfrentamiento entre Constantino y Licinio. En la edición de 325-326, la perspectiva es muy distinta: derrotado Licinio, se le presenta como un tirano, y sólo Constantino y sus hijos, finalmente responsables de la victoria del cristianismo, aparecen señalados como virtuosos⁷⁵.

En la *Historia Ecclesiastica*, en tanto que los enemigos del emperador victorioso son denigrados al ser calificados de tiranos, de Constantino no sólo se elogia la política, sino sus virtudes personales, comenzando por el elogio de su ascendencia. Constantino había alcanzado el poder sucediendo legítimamente a su padre Constancio, modelo de príncipe filocristiano⁷⁶. Según Eusebio, Constancio no había aplicado las disposiciones persecutorias, ni contra las personas de los cristianos ni contra los bienes de la Iglesia⁷⁷. Constantino era vencedor por intervención divina: la piedad procuraba a los emperadores la victoria, y no su propia fuerza militar⁷⁸. Resulta evidente la similitud de contenidos de la historia eclesiástica eusebiana con el relato de *De mortibus persecutorum* de Lactancio. Esta coincidencia permite advertir que la obra del rétor latino había circulado en todas las provincias del Imperio como un texto representativo de la ideología política y religiosa oficial⁷⁹. Eusebio había comenzado a perfilar en la *Historia Ecclesiastica* su personal teología política del Imperio: Constantino, emperador legítimo, en calidad de hijo de emperador, había

⁷³ Euseb. Caes., *HE*, IX, 9; IX, 11. Cfr. Henri INGLEBERT, *La mort des empereurs persécuteurs dans les sources chrétiennes des IIIe-IVe siècles*, en B. BOISSAVIT-CAMUS, F. CHAUSSON y H. INGLEBERT (eds.), *La mort du souverain entre l'Antiquité et la Haut Moyen Âge*, Nanterre, 2003, pp. 139-153.

⁷⁴ Euseb. Caes., *HE*, IX, 11, 8. Traducción en: VELASCO DELGADO, *Eusebio de Cesarea*, pp. 591-592.

⁷⁵ Euseb. Caes., *HE*, X, 9, 5; 9, 9.

⁷⁶ Euseb. Caes., *HE*, VII, 13, 12.

⁷⁷ Euseb. Caes., *HE*, VIII, *Ap.* 4.

⁷⁸ Euseb. Caes., *HE*, X, 9, 6.

⁷⁹ Robert M. GRANT, *Eusebius and Imperial Propaganda*, en W. ATTRIDGE y G. HATA (eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Leiden, 1992, pp. 658-683.

alcanzado la victoria militar y el pleno ejercicio de sus facultades imperiales con la ayuda divina del Emperador de toda la Creación⁸⁰.

Uno de los aspectos formales más singulares de la *Historia Ecclesiastica* eusebiana, y que pasará a ser un elemento característico de este género historiográfico, es la incorporación de transcripciones de documentos oficiales. La inserción de este tipo de textos adquiere una doble funcionalidad: epidíctica y apologética⁸¹. Los documentos constantinianos fueron trasladados a modo de anejo conclusivo del libro X⁸². El primero de ellos es la carta imperial que comunicaba los acuerdos de Milán, que aparece seguida de cinco *epistulae* imperiales relativas al donatismo. El propio Eusebio aduce la razón de la inclusión de la pequeña colección documental constantiniana: compilar, para más largo recuerdo, los textos por los que los emperadores cristianos habían otorgado la libertad religiosa a los cristianos, además de conceder privilegios y dádivas pecuniarias a los clérigos por medio de cartas dirigidas a los obispos⁸³. El párrafo conclusivo de la *Historia Ecclesiastica* revela que Eusebio no incluyó los documentos por su relación con el donatismo, sino porque definían en términos jurídicos las relaciones entre el Imperio y la Iglesia: una relación de privilegio.

Las ideas planteadas en la *Historia Ecclesiastica* fueron también expuestas por Eusebio en obra de cronología algo posterior: los *Commentaria in Isaiam*. En el comentario del profeta, Eusebio identifica a los soberanos impíos con los emperadores perseguidores, que habían sido vencidos por disposición divina⁸⁴. Después de que esto sucediera, para demostrar el cumplimiento de la profecía de Isaías, que se verificaba en el Imperio constantiniano, Eusebio afirma que se podía ver a los emperadores romanos en persona entrar en la Iglesia, anunciando que también entrarían en el reino de los cielos⁸⁵. Esta observación anuncia la idea del paralelismo entre el imperio de Constantino y el reino celeste, que será desarrollada por Eusebio en *De laudibus Constantini* y la *Vita Constantini*⁸⁶.

El Τριακονταετηρικὸς λόγος, también conocido como *De laudibus Constantini*, unía dos discursos: el pronunciado por Eusebio en Constantinopla el 25 de Julio de 336, con ocasión de los treinta años de Imperio de Constantino (que comprende capítulos I-X), y el sermón que el mismo autor había predicado en Jerusalén el 17 de septiembre de 335, en la dedicación de la basílica de la Crucifixión, que abarca los

⁸⁰ Euseb. Caes., *HE*, X, 9, 1.

⁸¹ CAROTENUTO, *Tradizione*, p. 169.

⁸² Euseb. Caes., *HE*, X, 5-8.

⁸³ Euseb. Caes., *HE*, X, 2, 2. Cfr. CAROTENUTO, *Tradizione*, p. 163; Erica CAROTENUTO, *Six Constantinian Documents* (*Eus. H. E.*, 10, 5-7), en *Vigiliae Christianae*, 56 (2002) 1, pp. 56-74.

⁸⁴ Euseb. Caes., *In Isaiam*, LII, 14-15.

⁸⁵ Euseb. Caes., *In Isaiam*, LX, 10-12.

⁸⁶ Euseb. Caes., *Comm. in Isaiam*, LII, 14-15. Cfr. Timothy D. BARNES, *The Constantinian Settlement*, en H. W. ATTRIDGE y G. HATA (eds.), *Eusebius*, pp. 635-657, esp. pp. 651-652.

capítulos XI-XVIII⁸⁷. Eusebio elaboró con esta obra un nuevo modelo de panegírico imperial, adecuado a la nueva realidad política del Imperio, que había adoptado el lenguaje político del cristianismo. Eusebio predicaba en su sermón que el Imperio terreno, a manos de un soberano amigo de Dios (ὁ τῷ Θεῷ φίλος βασιλεὺς), había trasladado la imagen (εἰκὼν) del reino celeste al terrestre, realizando una imitación del celeste (μίμησις)⁸⁸. Además de plantear el paralelismo entre el reino de los cielos y el imperio terreno del príncipe cristiano, Eusebio compara la relación entre Dios y su ungido, Constantino, con la relación que había entre el Padre y el Hijo⁸⁹.

No obstante, como se esperaba de todo panegírico, Eusebio también introdujo en *De laudibus Constantini* el programa ideológico del principado augústeo, si bien dotó a esta idea política de un nuevo contenido: el mejor príncipe será el emperador virtuoso, pero también aquel que construye su Imperio como una imitación del celeste⁹⁰. Las virtudes imperiales son concretadas por Eusebio al final del mismo capítulo: templanza (σωφροσύνη), justicia (δικαιοσύνη), piedad (εὐσεβεία) y «las demás virtudes» (αἱ λοιπαὶ ἀρεταὶ), dentro de las que se presume que se encontraban el valor, la filantropía, la clemencia y el amor a la patria⁹¹.

La adopción de modelos retóricos profanos es apreciable en otro pasaje del quinto capítulo, cuando Eusebio elabora una contraposición entre los vicios y las virtudes de tiranos y buenos príncipes. El panegírico latino de 313 compara a Constantino con Majencio, retratando al primero como legítimo sucesor de su padre, clemente, respetuoso de la vida marital y piadoso (en términos tradicionales), y al segundo como un tirano de padre ignoto, cruel, lujurioso, supersticioso y sacrílego⁹². Eusebio, por su parte, frente a la *humanitas* de los soberanos, recuerda la *feralitas* (θηρός) y el ánimo salvaje (ἀγρίου θυμός) de los tiranos, además de su monstruosidad (ἀμορφία); frente al criterio de los príncipes (διάθεσις) y su prudencia (φρόνησις), la estupidez (μωρία) tiránica; frente a la razón (λόγος) y sabiduría (σοφία), la irracionalidad (ἀλογία). Siguen a estos vicios otros ya conocidos: la tendencia al exceso unida a la codicia (πλεονεξίαι), los crímenes (μιαφονίαι), las guerras contra Dios (θεομαχίαι) y las acostumbradas impiedades (δυσσέβειαι)⁹³. Otro motivo adoptado

⁸⁷ Timothy D. BARNES, *Two Speeches by Eusebius*, en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 18 (1977) 4, pp. 341-345; Pierre MARAVAL, *Sur un discours d'Eusèbe de Césarée* (Louanges de Constantin, XI-XVIII), en *Revue des Études Augustiniennes*, 43 (1997), pp. 239-241, n. 3; Marilena AMERISE, *Eusebio di Cesarea. Elogio di Costantino. Discorso per il trentennale. Discorso regale. Introduzione, traduzione e note*, Milano, 2005, pp. 16-25.

⁸⁸ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, I, 3; III.

⁸⁹ Raffaele FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich, 1966, pp. 14-15, 166-255.

⁹⁰ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, V.

⁹¹ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, V.

⁹² *Pan. Lat.* XII, 4, 4-5.

⁹³ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, V.

de la literatura epidíctica profana es el recuerdo de las medidas legislativas imperiales, expuestas de forma muy general, siguiendo casi un formulismo retórico, puesto que se limita, en el capítulo XVIII, a recordar la legislación civil constantiniana, destacando su interés por el conjunto de la ciudadanía (περὶ τῶν κοινῶν διατάξεις)⁹⁴.

Al margen de estos motivos literarios adoptados de la tradición literaria profana, Eusebio introduce novedades temáticas. Una de ellas es la cita y comentario de las medidas legislativas imperiales. Si el Imperio constantiniano había sido forjado a imagen del celeste, también la legislación. Eusebio plantea la existencia de una ley natural, obra por supuesto, divina. En el capítulo primero, el obispo de Cesarea recuerda que los elementos naturales estaban sometidos al gobierno de Dios, no de forma arbitraria, sino según la ley divina⁹⁵. El Imperio constantiniano, en calidad de μίμησις de la monarquía divina, en su legislación, tiene una correspondencia exacta en el Cielo: la monarquía terrestre es semejante a la única ley del Reino de Dios. Así lo señala el panegírico eusebiano:

Así pues (Constantino) tomando la imagen (εἰκόνι) del reino celeste, con los ojos fijos en el cielo, rige los asuntos terrenos en semejanza a su idea original (κατὰ τὴν ἀρχέτιπον ἰδέαν), reforzado con la sombra de cierta figura de la monarquía (μοναρχία) de Dios. (...) Esta es, por tanto, una norma de la autoridad imperial, que establece que todo se someta a una sola autoridad (μίαν ἀρχὴν). Luego la monarquía se superpone a todos los partidos y divisiones territoriales (σύστασέως τε καὶ διοικήσεως). Porque lo que a esto se opone, el poder de muchos (πολιarchία) con igual autoridad entre ellos, mejor se debería llamar anarquía y conflicto (ἀναρχία... καὶ στάσις). De hecho, Dios es uno solo; no dos, ni tres o incluso más (...)»⁹⁶.

De acuerdo con Eusebio, la poliarquía daba lugar a la disensión civil, con los consiguientes efectos de creación de partidos y el enfrentamiento entre los mismos, de los que se derivaba la fragmentación administrativa del Imperio. La monarquía lograda por el piadoso Constantino, a imagen del reino celeste de Dios, a diferencia de la tetrarquía pagana, procuraba la estabilidad al Imperio. Evidentemente, detrás de esta justificación teológica del principado monárquico se encuentra el interés político de proporcionar fundamentos intelectuales para argumentar el quebranto del orden tetrárquico a manos de Constantino: la monarquía, contrapuesta a la poliarquía, era la solución óptima a la anarquía, sancionada además por Dios en el orden celeste.

Eusebio, por lo tanto, incorpora nuevos contenidos al lenguaje epidíctico cristiano, pero no por ello deja de responder al fundamento del género: el elogio político, lo que explica la adopción de motivos clásicos, como el programa del principado augústeo, la contraposición de virtudes imperiales y vicios tiránicos o el elogio del gobierno civil y militar, y, en particular, de la legislación del destinatario del encomio.

⁹⁴ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, XVIII.

⁹⁵ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, I.

⁹⁶ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, III (Traducción del autor).

Pero el argumento central en el discurso es la exaltación de Constantino. Eusebio centra su elogio en un aspecto muy concreto de su política: el emperador, en su imitación de Dios, había eliminado en el imperio terreno los errores de la idolatría, y había fomentado la conversión al cristianismo⁹⁷. Si en la *Historia Ecclesiastica* Constantino y Licinio habían instituido la libertad religiosa y el privilegio del clero cristiano, diez años después, en un discurso de tanta relevancia política como el que fue pronunciado con motivo de los *Tricennalia* del emperador, Eusebio indica que el emperador había acabado con el «*error ateo*» (ἄθεου πλάνη), evidente alusión a la religión tradicional romana, invitando a los ciudadanos piadosos a asistir a la liturgia cristiana.

Constantino no era un emperador piadoso en el sentido tradicional del término: era un príncipe cristiano. En el capítulo VII, Eusebio identifica a sus enemigos políticos (τῶ βασιλεῖ ... ἐχθροί) con los emperadores paganos, tiranos en definitiva, que dirigían su crueldad contra sus propios *amici*, familiares y allegados, es decir, contra el *mos maiorum*. Todo lo cual se derivaba de haber caído en el error –idolátrico– (πλάνη), del que se derivaba la demencia (μανία φρένων). Estas acusaciones son agravadas más adelante, pues al referirse a los actos de crueldad, mayores que los cometidos por «*las manos de cualquier bárbaro salvaje*» (παντὸς ἀνημέρου βαρβάρου χείρους), mencionaba también la lujuria (πορνεία)⁹⁸. En el discurso eusebiano, la personalidad política de Constantino se contrapone a la de sus enemigos políticos: en lugar de ser arrastrado por el error idolátrico, rechaza el realizar el sacrificio sangriento y ofrece dones de acción de gracias (χαριστήρια)⁹⁹. Todo ello era consecuencia de que Constantino, vencidos sus enemigos políticos, a la par que enemigos de Dios (θεομάχοι), no aceptaba venerar otra representación que aquella que le ha procurado la victoria militar, pues sólo en ella reconocía la *uirtus* divina¹⁰⁰. Constantino se instruye en la Sagrada Escritura cristiana, y concede distintos desempeños palatinos (φύλακες) a clérigos cristianos, en concreto, a diáconos (διάκονοι). No serán éstas las únicas medidas destinadas a promover el cristianismo ensalzadas en el discurso, pues Eusebio también recuerda la institución de la festividad del domingo¹⁰¹. Otra medida singularmente ensalzada es la habilitación de templos paganos como iglesias, al igual que la construcción de nuevos edificios de culto cristianos, de los cuales destaca, además de las iglesias constantinopolitanas y la basílica antioquena, la basílica del Santo Sepulcro, que unía las características de ser antiguo templo pagano e iglesia de nueva construcción, ya que el edificio de culto pagano estaba sepultado¹⁰².

⁹⁷ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, II.

⁹⁸ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, VII. El texto griego dice literalmente, en singular, «*de todo bárbaro salvaje*».

⁹⁹ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, VII.

¹⁰⁰ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, IX.

¹⁰¹ Euseb. Caes., *De laud. Const.*, IX.

¹⁰² Euseb. Caes., *De laud. Const.*, IX.

Dos años más tarde, Eusebio desarrolló por extenso el contenido de ambos discursos, en la obra conocida como *Vita Constantini*. *Vita Constantini* es el título convencional que recibe la obra de Eusebio titulada en los manuscritos Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως¹⁰³. Fue redactada en un contexto político complicado, el inmediato a la muerte de Constantino, que acabó dando lugar a conflictos diversos: el enfrentamiento entre Constantino II y Constante entre 337 y 340 y una serie de ejecuciones de destacados miembros de la aristocracia y de la alta administración constantinopolitana por parte de Constancio II en 337¹⁰⁴. Eusebio ofrece en estas circunstancias a los tres emperadores un modelo de príncipe ejemplar en la persona de su padre. La biografía de Constantino comienza y acaba recordando su condición de primer príncipe cristiano. La providencia divina se había manifestado en su obra política, porque Constantino había actuado como mano ejecutora de los designios salvíficos de Dios, y, por eso, le había concedido su predilección. En cierto modo, Eusebio plantea una relación singular entre Dios y Constantino, basada en la fidelidad servil del emperador a la voluntad divina. Es muy expresivo en este sentido lo que señala Eusebio en el último capítulo de la obra:

(...) a todo observador resultó evidente la garantía de la predilección divina que había implícita en la muerte de Constantino, el único de los emperadores romanos que reverenció al Dios Soberano universal con piedad preeminente, el único que pregonó a todos la doctrina de Cristo con audaz franqueza, el único que dio gloria a su Iglesia como ningún otro desde el origen de los tiempos, el único que truncó el desvarío politeísta y refutó cualquier viso de idolatría, pero, sobre todo, el único al que se le premió, tanto en vida como después de su muerte, con prerrogativas de tal entidad que nadie ha sido capaz de citar alguno entre los griegos, o los bárbaros o, cabalmente, entre los antiguos romanos, al que le hayan tocado pariguales dones en suerte, y no puede recordarse, desde el origen de los tiempos hasta nosotros, alguien que con él tolere parangón¹⁰⁵.

Constantino es siervo (δοῦλος) de Dios, y como tal, maestro de vida cristiana (διδάσκαλος)¹⁰⁶. Según había planteado Eusebio en *De laudibus Constantini*, la obediencia del emperador hacia Dios era tal que no podía ser menos que la imagen del reino celeste:

Con haberle dado la imagen (εἰκών) de su propio poder monárquico, lo ha designado como vencedor de toda tiránica estirpe y destructor de sacrílegos gigantes, que en la loca temeridad de su espíritu levantaron las armas de su impiedad contra Él, el soberano de todo el universo¹⁰⁷.

¹⁰³ Martín GURRUCHAGA, *Eusebio de Cesarea. Vida de Constantino. Introducción, traducción y notas de*, Madrid, 1994, p. 66.

¹⁰⁴ Timothy D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Harvard, 1981, p. 267. Sobre los sucesos de Constantinopla en 337, cfr. Richard KLEIN, *Die Kämpfe um die Nachfolge nach dem Tode Constantins des Großen*, en *Byzantinische Forschungen*, VI (1979), pp. 101-150 (=Richard KLEIN, *Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike*, Hildesheim, 2002, pp. 1-49).

¹⁰⁵ Euseb. Caes., *VC*, IV, 75. Traducción en: GURRUCHAGA, *Eusebio*, pp. 396-397.

¹⁰⁶ Euseb. Caes., *VC*, I, 5, 5-6.

¹⁰⁷ Euseb. Caes., *VC*, I, 5, 1. Traducción en: GURRUCHAGA, *Eusebio*, p. 145.

Por medio de la fe, y más, después del bautismo, el emperador había alcanzado la perfección personal que no había logrado ninguno de sus predecesores, y sólo este hecho justifica la entusiasta biografía que le dedicó Eusebio: «(...) *Fue Constantino el único entre los emperadores romanos de todas las épocas que alcanzó la perfección tras regenerarse con los misterios de Cristo (...)*»¹⁰⁸.

La *Vita Constantini*, aunque se trata de una biografía, en buena parte de su estructura discursiva responde al modelo de panegírico propuesto por Menandro de Laodicea: un prólogo, seguido de una comparación moral (σύγκρισις), el detalle de su origen (γένος), familia y carrera administrativa, el relato de su juventud, actividades bélicas y el gobierno civil¹⁰⁹. Se trata de una *uita*, pero no la de un soberano cualquiera, sino la de un soberano singular por sus cualidades espirituales, morales y políticas, tales que por su sabiduría merecía ser comparado a Ciro, como conquistador, a Alejandro de Macedonia y, por su piedad, a Moisés¹¹⁰. La comparación de un soberano contemporáneo con otros monarcas ensalzados por la tradición literaria, como Hércules, Teseo, y muy, en particular, Alejandro, era, en realidad, preceptiva según las normas de la retórica clásica¹¹¹. Constantino, de hecho, a efectos propagandísticos, practicó reiteradamente la emulación del monarca macedonio por medio del protocolo imperial y de la literatura próxima a los círculos palatinos¹¹². Acaso el gesto más representativo de esta política fue la fundación de una ciudad con su nombre, Constantinopla, tal y como hiciera Alejandro con Alejandría. Pero la ciudad de Constantino se hallaba libre de toda idolatría e impiedad. Eusebio no se ajusta a la verdad histórica en este aspecto, ya que Constantinopla fue fundada conforme a los ritos tradicionales romanos¹¹³.

Los emperadores romanos trataron de emular en las formas el ejemplo de Alejandro. De todos modos, Eusebio, a diferencia de los autores profanos, trata de revestir a Constantino de un carisma personal singular, que, dentro de la tradición cristiana, permite compararle a Moisés¹¹⁴. A la *imitatio Alexandri* Eusebio aportará

¹⁰⁸ Euseb. Caes., *VC*, IV, 62, 4. Traducción en: GURRUCHAGA, *Eusebio*, pp. 384-385.

¹⁰⁹ Giorgio PASQUALI, *Die Composition der Vita Constantini des Eusebii*, en *Hermes*, 45 (1910), pp. 369-386, esp. pp. 384-385; Averil CAMERON y Stuart G. HALL, *Eusebius. Life of Constantine. Translated with Introduction and Commentary by*, Oxford, 1999, pp. 31-32. Cfr. Anna WILSON, *Biographical Models. The Constantinian Period and Beyond*, en Samuel N. C. LIEU y Dominique MONTSERRAT (eds.), *Constantine. History, Historiography and Legend*, London, 1998, pp. 107-135, esp. p. 109.

¹¹⁰ Euseb. Caes., *VC*, I, 7-8, 12.

¹¹¹ WILSON, *Biographical Models*, pp. 109-110, n. 11.

¹¹² Arnold EHRHARDT, *Myth and Ritual from Alexander to Constantine*, en *Studi in onore di Pietro di Francisci*, IV, Milano, 1956, pp. 423-444; Giovanni PUGLIESE CARRATELLI, *L'imitatio Alexandri constantiniana*, en *Felix Ravenna*, 118 (1979), pp. 81-91.

¹¹³ Euseb. Caes., *VC*, III, 48-49. Sobre la fundación de Constantinopla, cfr. Esteban MORENO RESANO, *La política de fundación de ciudades de Constantino (306-337)*, en *Espacio, Tiempo y Forma (Historia Antigua)*, 19-20 (2006-2007), pp. 285-307, esp. pp. 303-306.

¹¹⁴ Michael J. HOLLERICH, *The Comparison of Moses and Constantine in Eusebius of Caesarea's Life of Constantine*, en *Studia Patristica*, 19 (1989), pp. 80-95; Vincenzo LOMBINO, *Titoli e immagini bibliche dell'Imperatore nella Vita Constantini di Eusebio di Cesarea*, Roma, 1994 (Tesis doctoral).

su particular teología política: la correspondencia entre el Rey celeste y el emperador terreno. Para ello, el obispo de Cesarea prefirió desarrollar más la comparación de Constantino con Moisés que la equiparación entre el emperador con Alejandro. Moisés, en efecto, era el modelo de legislador y gobernante de acuerdo con las indicaciones divinas en la tradición cristiana¹¹⁵. En realidad, Eusebio ya había establecido indirectamente algunos paralelismos entre el emperador y el siervo de Dios en la *Historia Ecclesiastica*, al comparar la batalla de Puente Milvio con el paso del Mar Rojo¹¹⁶. La diferencia entre las asimilaciones de Constantino y Moisés en la *Historia ecclesiastica* y en la *Vita Constantini* es que, en el primer caso, la comparación afecta a las acciones, como resultado de la intervención divina en la Historia, y no a las personas que las han realizado, como ocurre en la última de las obras de Eusebio.

Al igual que en toda obra literaria de contenido eulogístico, sea propiamente un panegírico, o una obra histórica, género al que se adscribe la *Vita Constantini*, la legislación es uno de los aspectos en los que se detiene el autor, porque ilustra documentalmente la política de un emperador. Desde luego que no es el único: Eusebio compara a Constantino con sus adversarios, siguiendo el ya recordado motivo retórico de la comparación entre el *princeps* y los *tyranni*, que coinciden en ser calificados todos de perseguidores: Maximiano, Galerio, Maximino, Majencio y Licinio. Constantino, por supuesto, era un príncipe legítimo a los ojos del obispo de Cesarea. Y lo ilustra con dos apreciaciones: la legitimidad jurídica y la legitimidad moral y religiosa. Desde el punto de vista jurídico, como buen emperador, había recibido el título imperial de su padre, Constancio, y del mismo modo, después de ejercer durante treinta años como buen gobernante, se lo entregó a sus hijos y herederos¹¹⁷. Pero Constantino no había heredado de Constancio sólo la dignidad imperial: también la fe cristiana¹¹⁸. Eusebio, eso sí, viene a indicar que Constancio Cloro no manifestó públicamente sus convicciones religiosas: por prudencia, se limitó a no aplicar los edictos persecutorios y a difundir el cristianismo entre sus familiares¹¹⁹. Eusebio había recurrido ya a este motivo en la *Historia Ecclesiastica* y en los dos discursos que componen *De laudibus Constantini*¹²⁰. Evidentemente, el obispo exagera y silencia pasajes de la historia del Imperio en época de Constantino según las conveniencias que marcaba su principal propósito: elaborar un perfil histórico de Constantino acorde con la imagen de un segundo Moisés¹²¹. En la tradición literaria judaica y cristiana, Moisés era el paradigma de legislador, en tanto que no creaba

¹¹⁵ BARNES, *Constantine and Eusebius*, p. 271; WILSON, *Biographical Models*, pp. 116-121.

¹¹⁶ Euseb. Caes., *HE*, IX, 9, 5-8.

¹¹⁷ Euseb. Caes., *VC*, I, 9, 2.

¹¹⁸ Euseb. Caes., *VC*, I, 14-17.

¹¹⁹ Euseb. Caes., *VC*, I, 19.

¹²⁰ BARNES, *Constantine and Eusebius*, pp. 267-268.

¹²¹ BARNES, *Constantine and Eusebius*, pp. 268-271.

propriadamente leyes, sino que hacía cumplir las disposiciones grabadas en piedra por la mano de Dios. Esto, de acuerdo con el alegorismo exegético que profesaba Eusebio, equivalía a legislar por inspiración divina. No obstante, este hecho no cuestionaba la autoría constantiniana de las normas, ya que Eusebio precisa que el emperador legislaba con humanidad (φιλανθρωπία), esto es, pensando en los receptores de sus disposiciones¹²². Todas las referencias legales, fueran traslados o simples noticias, convergen en señalar que Constantino era un legislador al servicio de Dios. Las referencias de Eusebio a la legislación constantiniana adoptan esas dos formas: el traslado documental y las noticias.

Eusebio realizó una selección de material normativo de acuerdo con su origen, dirigida a destacar su εὐσεβεία¹²³. El objeto de Eusebio es trazar un perfil del príncipe cristiano ideal, cuya benevolencia hacia Dios y su Pueblo debía concretarse en medidas positivas, en leyes. Uno de los aspectos peculiares de Constantino como legislador cristiano en la *Vita Constantini*, a diferencia de la *Historia Ecclesiastica*, es el hecho de que no sólo había protegido y privilegiado al cristianismo, sino que además lo había promovido, en detrimento de los cultos tradicionales, dentro y fuera del Imperio¹²⁴. A este fin responde aludir a las medidas que establecían la observancia del domingo, la imposición a los gobernadores provinciales de observar las fiestas eclesiásticas¹²⁵, la inhabilitación de templos paganos y su conversión en iglesias¹²⁶. Es necesario señalar que todas las medidas recordadas por Eusebio se hallan enunciadas fuera de su contexto, tergiversando sus dispositivos para otorgarles un carácter filocristiano que no siempre tuvieron¹²⁷. Constantino había invitado a la conversión en dos textos, que no eran leyes, sino declaraciones formales de su voluntad política: la carta que Eusebio afirma que había sido dirigida a los ciudadanos orientales y la carta dirigida a Sapor¹²⁸. Eusebio indica que la destrucción de los santuarios condujo a la mayor parte de los ciudadanos a advertir que sus antepasados, al igual que ellos, habían vivido en el error (πλάνη)¹²⁹. En consecuencia, algunos decidieron recibir el bautismo y otros simple-

¹²² Euseb. Caes., *VC*, IV, 20, 1.

¹²³ CAMERON y HALL, *Eusebius*, pp. 20-21.

¹²⁴ FARINA, *L'impero*, p. 194.

¹²⁵ Euseb. Caes., *VC*, IV, 22.

¹²⁶ Euseb. Caes., *VC*, III, 25-29; III, 51-57; IV, 39.

¹²⁷ Véase al respecto: Lucio DE GIOVANNI, *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*. Napoli, 1977; Maria Luisa SCEVOLA, *Rilievi sulla religiosità di Costantino*, Milano, 1982; Esteban MORENO RESANO, *Constantino y los cultos tradicionales*, Zaragoza, 2007; Giorgio BONAMENTE, *Sviluppo e discontinuità nella legislazione antipagana: da Costantino il Grande ai figli*, en BONAMENTE y LIZZI TESTA (ed.), *Istituzioni*, pp. 61-70.

¹²⁸ Euseb. Caes., *VC*, IV, 8.

¹²⁹ Euseb. Caes., *VC*, IV, 23-24. Cfr. Piero PICCININI, *Ideologia e storia in termini del lessico politico eusebiano: il tempo eterno della basileia di Costantino*, en Giorgio BONAMENTE y Franco FUSCO (eds.), *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*. Macerata, 18-20 dicembre 1990, II, Macerata, 1993, pp. 769-790.

mente abandonar el paganismo¹³⁰. En este pasaje clave, Eusebio evidencia el contenido apologético de su obra: la destrucción de los ídolos inanimados había conducido a la extensión del cristianismo. Se debe señalar, de todos modos, que los manifestos imperiales transcritos por Eusebio pretendían fomentar la conversión al cristianismo entre los ciudadanos del Imperio, pero no abolir los cultos tradicionales.

Pero Constantino no sólo combatió los errores de las religiones tradicionales grecorromanas. Ya después de su profesión de fe cristiana, hizo frente a las disensiones internas de la Iglesia. Eusebio celebró el empeño puesto por el emperador en reunir a todos los obispos en el Concilio de Nicea en 325, para así solventar las diferencias doctrinales y unificar la disciplina litúrgica con relación a la celebración de la Pascua¹³¹. Es interesante observar que Eusebio, que aceptó forzosamente los acuerdos conciliares, destaca más el acto de piedad en sí que supuso la convocatoria del concilio que sus resoluciones en materia doctrinal. Sin embargo, trasladó íntegra en la *Vita Constantini* la carta imperial que se pronunciaba con relación a la fecha de celebración de la Pascua¹³². No obstante, el obispo de Cesarea no dudó en congratularse también por el Concilio de Jerusalén de 335, que rehabilitó a Arrio. Fue precisamente durante la celebración de este concilio, también presidido por Constantino, cuando fue consagrada la basílica de la Crucifixión, ocasión en la que Eusebio pronunció el sermón que pasaría a formar parte de *De laudibus Constantini*¹³³. En la *Vita Constantini*, que refleja la particular visión de Eusebio de la comunidad cristiana, la Iglesia no se autorregula. Es el emperador quien interviene en los asuntos eclesiásticos para establecer la paz interna dentro de la comunidad de fieles. Conviene recordar que la excomunión que pesaba sobre Eusebio desde 325 le fue levantada por el Concilio de Antioquía de 328, en parte, gracias a la intervención del emperador. De ahí la importancia que adquiere el edicto promulgado por Constantino contra los herejes después del Concilio de Nicea, en 326. El edicto no afectaba a los arrianos, rehabilitados por aquellas fechas y con quienes el príncipe mantenía entonces buenas relaciones, hasta el punto de recibir el bautismo de uno de sus partidarios, Eusebio de Nicomedia¹³⁴.

Una de las caracterizaciones más singulares que ofrece Eusebio de Constantino, es, sin embargo, la de obispo. Eusebio recuerda la anécdota de que el emperador, en un banquete con varios obispos, se reconocía como un «obispo de los de fuera» (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός):

«Aunque vosotros sois obispos de los que están dentro de la Iglesia, yo he sido constituido por Dios obispo de los que están fuera». Así pues, meditando las sugerencias dadas de palabra, su-

¹³⁰ Euseb. Caes., *VC*, III, 57.

¹³¹ Euseb. Caes., *VC*, III, 4-15.

¹³² Euseb. Caes., *VC*, III, 17-20.

¹³³ Euseb. Caes., *VC*, IV, 47.

¹³⁴ Euseb. Caes., *VC*, IV, 64. Sobre el bautismo de Constantino, cfr. Marilena AMERISE, *Il battesimo di Costantino il Grande. Storia di una scomoda eredità*, Stuttgart, 2005.

*pervisaba a todos los que estaban sujetos a su autoridad, y les conminaba, con tanta fuerza como podía, a vivir con piedad*¹³⁵.

Eusebio parece haber sacado de contexto la sentencia de Constantino. A juzgar por las palabras que atribuye al emperador, éstas eran una réplica a los obispos. Parece que los eclesiásticos reclamaban algunas medidas al emperador que excedían sus competencias jurisdiccionales canónicas, y éste les recordó que ellos tenían jurisdicción sobre los fieles de la Iglesia, pero que él, por disposición divina, tenía la autoridad jurídica y moral. Eusebio, sin embargo, interpretó las palabras de Constantino en otros términos: que el emperador había asumido, a modo de un obispo (es decir, como un «*inspector*»), el deber de velar porque los ciudadanos llevaran una vida piadosa, se supone, de acuerdo con la moral cristiana. Más que una afirmación de cesaropapismo, Constantino se presenta como un árbitro entre los obispos y el resto de los ciudadanos: en su condición de emperador, responsable del orden político y religioso, dejaba claro que se reservaba la facultad de decidir, en última instancia, qué medidas se han de adoptar, al margen de lo que decidieran los obispos, aunque contando siempre con su opinión¹³⁶. Pero Constantino, al presentarse como obispo, adquiría la prerrogativa de intervenir en asuntos de índole estrictamente eclesiástica y que, en principio, deberían ser resueltos por los miembros del colegio episcopal. Pero, conforme advierte Eusebio, su intervención, pues consistía en una supervisión o inspección (ἐπισκοπέιν), era más persuasiva que impositiva. Según su interpretación, el emperador atendía los consejos de los obispos, y los ponía por obra. Pero el sentido de las palabras de Constantino parece otro: es una afirmación de autoridad.

Eusebio atribuye a Constantino un rasgo todavía más audaz: su condición de nuevo apóstol. En efecto, relata que Constantino fue en la iglesia de los Doce Apóstoles, rodeado de los cenotafios de los discípulos directos del Salvador. Según Eusebio, con la muerte de Constantino no había terminado su principado, pues, al disfrutar de la dicha de la resurrección, continuaba rigiendo el Imperio¹³⁷. En realidad, nada hace pensar que Constantino se considerara igual a los apóstoles (ἱσαπόστολος). La decisión de enterrar a Constantino en la basílica constantinopolitana fue adoptada por su hijo Constancio en ese momento. De hecho, el sepulcro previsto para Cons-

¹³⁵ Euseb. Caes., *VC*, IV, 24 (Traducción del autor).

¹³⁶ Sobre la teoría «cesaropapista», cfr. Jean-Marie SANSTERRE, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théologie «césaropapiste»*, en *Byzantion*, 42 (1972), pp. 131-195, 532-594; Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, 1996, pp. 146-148. El pasaje en cuestión, ha dado lugar a diversos análisis, distintos del propuesto, cfr. Johannes STRAUB, *Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*, en *Studia Patristica*, I (1957), pp. 678-695 (=Johannes STRAUB, *Regeneratio Imperii*, Darmstadt, 1972, pp. 119-133); Daniel DE DECKER y Ginette DUPUIS-MASAY, *L'«épiscopat» de l'empereur Constantin*, en *Byzantion*, 50 (1980), pp. 118-157; Claudia RAPP, *Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as «Bishop»*, en *Journal of Theological Studies*, 49 (1998), pp. 685-695.

¹³⁷ Euseb. Caes., *VC*, IV, 70-71.

tantino estaba en Roma, junto al de su madre Elena, al lado de la basílica de los Santos Pedro y Marcelino¹³⁸. Todo conduce a pensar que dar sepultura a Constantino en Constantinopla fue una maniobra de Constancio II con la que perseguía presentarse como legítimo heredero de Constantino, disputando así el título de *Augustus senior* a su hermano Constantino II. Eusebio, caracterizando a Constantino como apóstol, tampoco es veraz, aunque trata de ese modo de demostrar que había sido un cristiano tan fiel a los preceptos divinos como los apóstoles.

CONCLUSIONES

Los elogios del emperador Constantino que aparecen en la literatura cristiana de su época corresponden a una serie de reflexiones alcanzadas en distintos momentos y circunstancias. No son, por tanto, un discurso político y teológico resultante de la exégesis escriturística o de la revisión de las doctrinas sobre el poder terreno hasta entonces difundidas en las comunidades cristianas. Los autores cristianos emplearon las formas clásicas del encomio para participar activamente en la sociedad de su época, de la que habían sido excluidos por no aceptar la observancia de los cultos públicos. Tenían que expresar sus ideas acerca del príncipe y su autoridad en un lenguaje acepto por todos los miembros de la sociedad, un lenguaje, en definitiva, convencional. De este modo, los autores cristianos lograron difundir sus nociones acerca del principado fuera de sus círculos confesionales, al mismo tiempo que proporcionaban al primer emperador cristiano un discurso político adecuado a la religión que consideraba propia.

Los autores cristianos latinos coetáneos de Constantino no llegaron a desarrollar un discurso político bien articulado, ya que se encuentra disperso en cuatro textos diferentes. De todos modos, los vínculos entre cada uno de los distintos textos: Lactancio planteó las victorias de Constantino y Licinio como el cumplimiento de la voluntad divina. El anónimo autor de *Laudes Domini* señalaba que, además, ejercía el Imperio por voluntad de Dios y conforme a la ley establecida por Él, la *lex Christi*, según señalan en sus versos Optaciano Porfirio y Juvenco. Los elogios dedicados al emperador por estos autores son el resultado de las reflexiones sobre los principios ideológicos del Imperio llevadas a cabo entre los intelectuales cristianos que buscaban la conciliación tradición institucional romana con los predicados cristianos.

Corresponde, sin duda, a Eusebio de Cesarea, el mérito de haber construido un discurso teológico coherente acerca del principado. La elaboración de la doctrina eusebiana sobre el poder, centrada en Constantino, es también el resultado de distintas aproximaciones a la cuestión: primero, con los *Chronici canones*, después, con la

¹³⁸ Jean GUYON, *Le cimetière aux deux lauriers. Recherches sur les catacombes romaines*, Rome, 1987.

Historia Ecclesiastica y los comentarios de Isaías, y, finalmente, con *De laudibus Constantini* y la *Vita Constantini*. Eusebio no desconocía las obras de sus contemporáneos, en particular la de Lactancio. Parte, en efecto, del hecho de que el imperio constantiniano era el resultado de la intervención providencial de Dios en la Historia. Constantino, como demostraban las continuas victorias militares que alcanzaba, era el brazo de Dios y gobernaba según las disposiciones divinas. Eusebio añade a estas nociones la idea de que el imperio constantiniano era la réplica terrestre del Reino celeste. Constantino actuaba en ese imperio de la misma forma que un esclavo acataba las disposiciones de su dueño. La sumisión de Constantino a la voluntad divina se manifestaba en su respeto de las opiniones de los obispos, hecho que hacía de él un príncipe cristiano ejemplar. Esta opinión llevaba implícito un mensaje destinado a sus sucesores, principalmente a Constancio II, emperador de las provincias orientales: el colegio episcopal esperaba de ellos lo mismo que había hecho de Constantino un príncipe digno de ser llamado bienaventurado (μακάριος), y que era ejercer el imperio conforme al parecer de los obispos.